臺大中文學報　第三十二期
2010年6月　頁167～208
臺灣大學中國文學系

謝靈運〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探

紀　志　昌*

提　　要

本論係由學術思想史發展的脈絡，來看謝靈運〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋特質，藉以闡明晉末宋初頓悟說法的提出，實與魏晉時期玄學思維的啓迪有相當關係。謝氏之說，雖紹自「新論道士」（竺道生），然其相關論述，卻儼然涵有個人對玄學傳統積學深厚的文化自覺，此由謝氏將其「敢以折中自許」的說法冠以「道家之唱，得意之說」得見。筆者從〈辨宗論〉所自陳之以「道」（玄學）爲宗，作爲去取、折衷「孔／釋」的問題意識出發，發現其詮釋特色，乃基於結合玄學「聖人體無」與「得意忘言」的觀念與思維，來格義佛學之「頓悟」說，即掛搭起「有／無」與「言／意」之辨，藉以闡明「修／悟」、「頓／漸」之別。此中玄學自境界以觀聖的「體無」，成了頓悟的究竟意義，是爲「眞知」，而學、修則如言筌爲假、暫。其間復包涵了主體修爲情狀之分析與「心」、「理」涵攝關係之辨證，最後歸結於

本文於99.02.08收稿，99.05.12審查通過。
＊國立中山大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

「盡」與「忘」之工夫與頓悟理境的實現。在學術史的意義上，遂推進玄學傳統由「才性論」向「心性論」言玄智鑒悟，談工夫修養的積極面轉化。

職是，本論將以〈辨宗論〉中謝氏與當時僧俗界（釋法勖、僧維、慧鱗、竺法綱、慧琳、王弘）對「頓／漸」問題的往來書論爲主，以玄學「聖人體無」義與「得意忘言」的關係作爲觀照謝靈運「頓悟」義之玄學詮釋的主軸，從而分就一、主體論：「體無鑒周，理歸一極」 二、方法論：「道家之唱，得意之說」作出系統疏理，以觀察其「折衷孔釋」所依附、傳承自玄學義理的詮釋特色。

關鍵詞：謝靈運、辨宗論、頓漸、聖人體無、得意、玄學

臺灣大學學術期刊資料庫

A Preliminary Study of Xie Lingyun's Neo-Daoist '*Zhe Zhong Kong Shi*' Interpretation of *Dunwu* in his "Bianzonglun"

Chi Chih-Chang*

Abstract

From the perspective of the history of Chinese thought, this paper probes into features of the *xuanxue* [Neo-Daoist] interpretative framework of *zhe zhong kong shi* [compromising between Buddhism and the Confucianism] based on *dunwu* [flash of insight/enlightenment] in Xie Lingyun's "Bianzonglun," to demonstrate that the idea of *dunwu* proposed in late Jin Dynasty to early Liu Song Dynasty was indeed relevant to the inspiration of Neo-Daoist *xuanxue* philosophy. Although Xie's thought was inspired by the novel views of Zhu Dao-sheng, his writings reveal a profound consciousness of the cultural currents of traditional *xuanxue*, seen in his idea of "The Argumentation of Daoism, the Discourse of Obtaining Meaning," based on a compromise between the Buddhism and Confucianism. The novel character of Xie's interpretation relies on the integration of the concept "the Sage grasps/embodies nothingness" with the concept "when

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

臺灣大學學術期刊資料庫

one gets the meaning, the words can be forgotten" to interpret the idea of *dunwu* in Buddhism. This linked the distinction between being and nonbeing with that between language and meaning, and by way of this association, illuminated the distinction between learning vs. enlightenment (gradual vs. sudden understanding). From the perspective of this Neo-Daoism, the sage's "grasping/embodying of the concept of nothing" became the ultimate meaning of *dunwu*, or the so-called "genuine intelligence," while learning and cultivation were simply temporary tools to this end. The study also includes an analysis of the relationship between *xin* [mind] and *zhen* [truth] with regard to a subject's cultivation. It is concluded that cultivation relied on the actualization of *jin* [fulfilling/reaching the limit] and *wang* [forgetting] in achieving the state of *dunwu*. In intellectual history, this transformation of *xuanxue* marks a move from from *caixing lun* [aptitude theories] toward *xinxing lun* [mind-nature theories].

Therefore, this paper investigates the character and significance of Xie Lingyun's interpretation of *dunwu* as inherited from precedent *xuanxue*.

Keywords: Xie Lingyun, Bianzonglun, *dunwu*,
Sudden understanding and gradual understanding,
the Sage grasps/embodies nothingness,
when one gets the meaning,
the words can be forgotten, Neo-Daoism

臺灣大學學術期刊資料庫

謝靈運〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探*

紀　志　昌

一、前論：問題的展開

（一）〈辨宗論〉寫作的相關背景

謝靈運 (385-433A.D.)，出身於陳郡陽夏謝氏，其家族向爲南朝之顯赫高門，尤其東晉以降名士輩出，頭角崢嶸，而於政治、文化場域佔有一席之地。特就文化而言，謝氏族祖謝尚、謝安等皆尚清談，謝混等亦復有文義，謝靈運自幼即在「烏衣之遊」的氛圍中耳濡目染，若「芝蘭玉樹，生其階庭」，塑造了其於文學史上的特殊成就。此外，其義理玄思與佛教信仰亦頗值注意。如其交接僧人，以個人之才情夙慧遊學於佛門，並參與相關的宗教活動與佛學義理的討論，除沿續若干家族之因緣，無寧更順應了當代思想界發展所趨。關於這一方面，學界已論者頗夥，較早提出者要屬湯用彤，他在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中說：

> 康樂一生常與佛徒發生因緣，曾見慧遠於匡廬，與曇隆同遊嶠嵓，與慧琳

* 本文爲 97 年度國科會專題研究計劃 (NSC 97-2410-H-224-021) 之主要研究成果，承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 法流等交善。著辨宗論，申道生頓悟之義。又嘗注金剛般若。與慧嚴慧觀等修改大本涅槃。近日黃晦聞先生論康樂之詩，謂能融合儒佛老，可見其濡染之深。[1]

湯氏特整理其與佛教有關之年表，就此可略見其歷時與佛教相涉之重點，與本題較相關者，當屬謝氏之寫作〈辨宗論〉，並其與道生思想之關涉。

〈辨宗論〉寫作的背景，首先從時間來看，湯氏繫於永初三年 (422A.D.) 七月，[2]顧紹柏亦因信中稱謂，推定乃謝氏作於出守永嘉郡之「是年冬天至明年夏」，[3]至於與謝氏論辯之對象與論辯形式，顧氏謂：

> 所謂「同遊諸道人」，是指法勗、僧維、慧驎，他們都是漸悟論者。靈運與他們的辯論是在永嘉郡進行，而他與釋法綱、慧琳的辯論則是在永嘉郡和吳郡虎丘兩地通過書面形式進行的。與王弘的辯論則在永嘉郡、尋陽郡兩地，也是通過書面形式進行的。[4]

顧氏之論，殆是根據今存〈辨宗論〉文本所載錄與諸道人論辯的記錄，其中謝氏與法勗、僧維、慧驎之論辯，皆爲三番之隨問隨答，或有承前論而續演新問（如慧驎演僧維問），亦有二人共問（如驎、維問），顯然這樣的形式，較符合諸人同場談辯所可能有的情況，文本不過是由謝氏本人或他人追述。至於與

---

1 本書最早於 1938 年即已印行出版，筆者使用者乃 1962 年臺北商務印書館之印行本，參該書第十三章〈佛教之南統〉，頁 436 。

2 湯氏云：「永初三年七月，康樂出守永嘉郡，遍遊名山水，同行有諸道人。謝於在郡時作〈辨宗論〉。」《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 438 。

3 參氏著：《謝靈運集校注》（臺北：里仁書局，2004 年 4 月），〈附錄二：謝靈運生平事跡及作品繫年〉，頁 581 。

4 《謝靈運集校注》，頁 581-582 。有關謝氏與釋法綱、慧琳的書信往返地點，已見於湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》之考述，湯氏：「永初元年，江州刺史王弘進爲衛將軍開府儀同三司，景平二年，詔召入京，是則論時謝在永嘉，王在江州也。……答諸僧之法綱，即慧琳爲作誄之虎丘法綱。而初廬陵王義眞與謝靈運、顏延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之惡義眞，遂出謝爲永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱、琳二人。則二人恐同在虎丘也……。因是頓悟義之爭辯，廣及永嘉虎丘揚都江州諸地，亦可謂大觀矣。」氏書第十六章〈竺道生〉，頁 627-628 。

臺灣大學學術期刊資料庫

竺法綱、釋慧琳、王弘 (379-432A.D.) 之問答，或許是在過目前面論辯的書寫後，再據以覆問的，[5] 謝氏閱讀了他們的來信，自然再分別予以回應。就此來看，〈辨宗論〉所涉及的「頓／漸」論爭，亦可謂廣及當時僧俗思想界。

至於〈辨宗論〉的問題意識，謝氏論中自謂乃承自「新論道士」：

> 有新論道士以為，寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕。[6]（〈與諸道人辨宗論〉，頁257）

古今皆已公認此一「新論道士」即竺道生，湯用彤歸結出兩點證據：

> （一）王弘既與謝辯頓義往反多次後，即將其問答送示生公。必因生公為原來立此義之人，故以之就正也。（二）陸澄《目錄》稱「道生執頓悟，謝康樂述頓悟」，是謝述生之義也。慧達《肇論疏》亦曰：「謝康樂靈運辯宗，述生師頓悟也。」[7]

至於〈辨宗論〉既受道生啓發，永初三年至少帝景平元年 (423A.D.) 作論之前，卻未見謝氏與道生從游之記載，較為可靠的背景，當是生公自關中南下，經廬山回到京師，《高僧傳》載：

> 後還都止青園寺。……生既當時法匠，請以居焉。宋太祖文皇深加歎重。……王弘、范泰、顏延之，並挹敬風猷，從之問道。生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然嘆言：「夫象以盡意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於

[5] 此從其書信形式可見，如〈與諸道人辨宗論〉：「竺法綱問：敬批高論，探研宗極。……暇任之餘，幸思嘉釋。」〈答琳綱二法難〉：「批覽雙難，欣若暫對。藻豐論博，蔚然滿目……謝靈運和南。」〈問謝永嘉〉：「弘曰：一悟之談，常謂有心，……尋覽來論，所釋良多，然猶有未好解處，試條如上……執筆增懷，眞不可言。」以上引文分別見唐・釋道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986 年），卷第十八，頁 259 、頁 260 、頁 261 。

[6] 按：為清眼目，以下大凡《廣弘明集》卷第十八中〈辨宗論〉之引文，皆逕於其後統一以小字註明書信標題與頁碼於其後，本文以新文豐出版之《廣弘明集》單行本為主要版本，於文中有疑處復以日本《大正新修大藏經》版輔校之。各書信之標題則以單行本為主，無標之處，若有區分之必要，則以書信開頭書寫者之稱謂表之。

[7] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十六章〈竺道生〉，頁 627 。

臺灣大學學術期刊資料庫

是校閱眞俗，研思因果。迺立善不受報，頓悟成佛。……籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。[8]

竺道生居青園寺，據顧紹柏、陳沛然之繫年，[9]皆定於義熙五年(409A.D.)，故文帝、王弘等諸名士王公從游問道，當在這一段期間或之後，至少在謝氏於永初三年出守永嘉郡與諸道人作〈辨宗論〉之前，二人即可能在京師有接觸的機會。即或不然，以道生在京闡述其頓悟諸新義所產生的廣泛影響來看，亦應爲素來關注佛學的謝氏所曉知，否則不會有其演述「新論道士」之撰作。此外，就當時的思想界氛圍來看謝氏以「新論道士」稱述道生之意義，即知道生的頓悟義在當時確有突破舊義之處，若進而就〈辨宗論〉諸人的質疑來看，所反映的是當時僧俗界對頓悟新義未能通究的普遍情況。

晉末宋初的頓悟義，有「小頓悟」與「大頓悟」之分：持「小頓悟」主張者如支遁、道安、慧遠、僧肇，「大頓悟」者爲羅什、道生。支遁之「小頓悟」本於印度佛典的「十地」說，主張「七地」頓悟；道安則進以配合《法華經》三乘歸一之說，以第八地爲「頓悟」之階位；慧遠則依據《阿毘曇心論》，指出七地覺悟是一時發生之事；僧肇則指出七地行者在悟境上跟十地行者無別，只不過在化他方面未盡圓滿而已，清楚道出七地跟十地的異同，以上均主張「頓悟」發生在第十地之前，故稱「小頓悟」。相較之下，鳩摩羅什主張第十地方爲圓滿；道生進而根據「理」不可分，和「修／悟」之別，主張覺悟是必須在修行完成後一下子全悟，此則爲「大頓悟」。[10]當時思想界之趨勢如

[8] 梁・釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1991年10月，湯用彤校注本），卷第7，義解四，〈宋京師龍光寺竺道生〉，頁255-256。

[9] 顧書參《謝靈運集校注》，〈附錄二：謝靈運生平事跡及作品繫年〉，頁551。陳書見《竺道生》（臺北：東大圖書公司，1988年6月），〈第五章：竺道生之生平〉所附生平及重要大事簡表，頁185。

[10] 大、小頓悟之分，較早乃由慧達於《肇論疏》中提出，隋碩法師《三論遊意義》亦有分疏，可參湯用彤前揭書第十六章「頓悟漸悟之爭」部分之陳述，頁625。近人屈大成則針對相關議題續作統綜整理，參氏著：《中國佛教思想的頓漸思想》（臺北：文津出版社，2000年1月），〈第一部分：晉末宋初「頓悟」、「漸悟」的討論〉，頁97-98。

臺灣大學學術期刊資料庫

此，然而誠如湯用彤所言：

> 然頓悟之義，究始於竺道生。其餘支道林諸說，自生公視之，當仍是漸悟，非眞頓也。……生公之聲名廣播，因其多獨到。而獨到處之最有名者，爲頓悟成佛義。[11]

故道生的「頓悟」，在當時仍屬新穎獨到之義，唯其獨到，以至遭到守文之徒的嫌嫉，這也是前引《高僧傳》所謂「與奪之聲，紛然競起」的背景。就此，亦愈見謝氏推演道生頓悟新義「敢以折衷自許」的慧識與氣魄。至於道生論「頓／漸」之辨的文字其實不多，其陳義亦欠明確，反而後人的記載較多，現存最早有關道生頓悟說的記載，就是〈辨宗論〉——「有新論道士以爲，寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕」這一句話，[12] 如果這個說法大致不差的話，謝靈運〈辨宗論〉在思想史上亦不失爲一極爲重要的文獻，確實有值待進一步研究的必要。

（二）學界對〈辨宗論〉相關論見的檢討
——從玄學詮釋之研究面向來看

作爲一思想史文獻，〈辨宗論〉之重要性，湯用彤曾作論闡明之：

> 惟其所著《辨宗論》（在《廣弘明集》中），雖本文不及二百字，而其中提出孔釋之不同，折中以新論道士（道生）之說，則在中國中古思想史上顯示一種極爲重要之事實。……其時正爲聖人是否可至、如何能學問題爭辯甚烈之時……康樂承生公之說作〈辨宗論〉，提出當時學說二大傳統之不同，而指明新論乃二說之調和。其作用不啻在宣告聖人之可至，而爲伊川謂「學」乃以至聖人學說之先河。則此論在歷史上有甚重要之意義蓋可知矣。[13]

---

11 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 625-626 。

12 此據區大成說法，參：《中國佛教思想的頓漸思想》，頁 55-56 。

13 《魏晉玄學論稿》，頁 117-124 。收入於《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局， 1995 年 8 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

湯氏所賦予此論在中古思想史上極重要之地位，在於提出「聖人不可學但能至」，且視爲魏晉玄學轉至宋明理學之關鍵。然學界能承其揭櫫之要點進而深入發揮者，似乎付諸闕如，一般魏晉玄學史或中國哲學發展史亦鮮有介紹者，甚至針對〈辨宗論〉收錄典籍（即《廣弘明集》）的專論亦一無所見。[14] 從另一方面看，關於〈辨宗論〉之研究反倒較常見於佛教史，卻又多爲佛學思想之附屬論述。在這當中，有稍多分量提及者，唯屈大成所著《中國佛教思想中的頓漸觀念》一書，然於該書五百餘頁三十餘萬字的篇幅中，所占之比例篇幅亦少，謹以一小節〈謝靈運的頓悟說及其跟法勗等人的論辯〉呈現，唯結論處已稍點出謝氏獨立於佛學史外的地位：

> ……謝靈運表示其「頓悟」義乃折衷儒、佛二家這點，則不見於現存有關竺道生「頓悟」說的文獻，很明顯為謝氏自身的詮釋。[15]

此處「謝氏自身的詮釋」，或即對應於湯氏所謂「二說之調和」，皆表明〈辨宗論〉義理的獨特意義。

日本學界在這方面的研究顯然比較多，如福永光司：〈謝靈運の思想〉、[16] 木全德雄〈謝靈運の『辨宗論』〉、[17] 中西久味〈謝靈運と頓悟〉、[18] 鵜飼光昌之〈謝靈運の〈辨宗論〉における「道家之唱、得意之說」の解釋をめぐつて——竺道生との關連を中心に——〉，[19] 此中鵜飼光昌之文，係採前說諸家之長，並主要以湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》中之〈竺道生〉（見該書

---

[14] 目前學界罕有《弘明集》或《廣弘明集》研究的專論，近年唯一所見乃大陸李小榮所著《『弘明集』與『廣弘明集』論述稿》（成都：巴蜀書社，2005 年 10 月），對此竟亦一無所論。

[15] 區文該節共有兩小點處理：其一、謝靈運的頓悟說；其二、謝靈運與時人的論辯，此段出現在第二點論述後之結論，參氏書：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁 74。

[16] 發表於《東方宗教》，13・14 合併號（1958 年 7 月），頁 25-48。

[17] 《東方宗教》，30 號（1967 年 10 月），頁 1-19。

[18] 《森三樹三郎博士頌壽記念「東洋學論集」》（京都：朋友書店，1979 年 12 月），頁 425-441。

[19] 《佛教大學大學院研究紀要》第 15 期（1987 年 3 月），頁 35-65。

臺灣大學學術期刊資料庫

第十六章）爲義理之主要論據。該文是目前爲止，對謝靈運〈辨宗論〉分疏得較爲深入的研究。氏文特針對〈辨宗論〉中「道家之唱，得意之說」中所謂「道家」與「得意」二辭之指涉，從〈辨宗論〉全文的訓讀、譯解，結合謝氏所處之生平、時代背景、學術環境、竺道生的佛學思想作出綜合考查，從而對比出謝氏〈辨宗論〉與道生頓悟說的同異。其中對謝氏論理受到玄學影響部分的評價，卻是較爲負面的，從而謝氏「自身詮釋」的思維，遂亦成爲對道生佛學「理解得不夠徹底」等之結論。[20]

在這些論見的呈現中，或許吾人所應深思的是，應從何種角度審視〈辨宗論〉的成就會較有意義與啓發性？「道家之唱，得意之說」是否完全就是佛學的稱代詞？筆者仍以爲應回歸湯用彤氏在《魏晉玄學論稿》中所賦予〈辨宗論〉於中國中古思想史上「極重要之地位」的界定來看。就佛學立場而言，謝氏此論固然是演述道生義理，然而其既已明言「敢以折衷自許」，並且「雖合各取，然其離孔釋矣」，就意謂著他的〈辨宗論〉雖已各取「孔／釋」，卻已非「孔」亦非「釋」，「道家之唱，得意之說」的意義正於此顯明，否則何不逕言「釋氏之唱，頓悟之說」？故〈辨宗論〉所言之「頓悟」儘管呼應了演述道生佛學義理之開新需要，然謝氏作爲一個詮釋者，其學說之提出，仍有其來自於個人積學深思的文化自覺，與東晉以降玄、佛思潮交盪之下義理思想的必然歸趨與發展，就此來看，湯氏所謂中國中古思想史上「極重要之地位」實非偶然， 相對地，反倒是自覺性地提出這是一種非孔非釋而折衷孔釋的「道家之唱」：就非孔而言，很明顯地〈辨宗論〉的「孔氏之論」，已非傳統儒理，

[20] 這是自湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以來較普遍的一種見解，湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中對謝靈運〈辨宗論〉的處理，僅爲該書第十六章〈竺道生〉共 16 小節中之其中一節——「謝靈運述道生頓悟義」，篇幅極少，很顯然地是道生佛學之附屬論述，在這一方面與其《魏晉玄學論稿》〈謝靈運辨宗論書後〉中所論幾乎較少有呼應之處，其結論若：「謝靈運分辨頓悟與信修多用生公之第一義，於第二義則無多發揮。……竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義。可見其認康樂所言，尚未圓到，而『反本爲性』之義，則自認其非常重要也。」即從正統佛學立場對謝靈運述義作出評價。參氏書，頁 663-669 。

臺灣大學學術期刊資料庫

而爲循著玄學思維之變相；就非釋來看，經由撰作背景的考察，若謝氏與道生的互動關係，都只能保守地推論，遑論其頓悟說的提出顯然更非經由正式對佛經義理之疏解與闡釋的途徑所得。故我們只能說，謝氏之論固然與道生的佛學精神遙相呼應，但個中原因恐怕更是其後天資質受到玄、佛之學潛移默化的影響與個人啓示之觸發所致。故探究〈辨宗論〉，光從他與竺道生之間的關係，或單從佛學影響的層面來爲其思想史地位立論是十分不足的。

故筆者假定謝氏「道家之唱，得意之說」的深層內涵，在於其義理之論證，實爲玄思的應用與發揮，即其對新說的演繹，乃基於對玄學傳統的融會貫通。故本文欲試以回歸學術史發展的視域，來疏理謝氏〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學思維意蘊，期能發現謝氏折衷之說在詮釋上多方觸發的理論特色與效力所在。

（三）本文之研究主軸——「體無」與「得意」

不妨先審視〈辨宗論〉：

> 同遊諸道人，並業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日，聊伸由來之意，庶定求宗之悟。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，不（方）應漸悟；孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。有新論道士以爲，寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕。今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許，竊謂新論爲然。聊答下意，遲有所悟。（〈與諸道人辨宗論〉，頁257）

質言之，謝氏欲對孔（儒）、釋（佛）兩大聖人論傳統作出調和，二家皆有去取：佛家方面，取其「能至」，而去其「階級之學」；儒家方面，去其「殆庶」，取其全悟之「一極」。合而觀之，既言「能至」，則固已打破聖人不可學、不可至的傳統，其實嚴格說來，這還不是儒家的傳統，而是東漢以降在「材質主義之命定主義」思維影響下所生的傳統，魏晉玄學家的聖人觀以故普

臺灣大學學術期刊資料庫

遍受此「上智下愚不移」之觀念籠罩。[21] 在此前提下，〈辨宗論〉言儒、說孔、顏者，皆已被賦予玄學之色彩。再者，既言「一極」，則悟是全悟，而非支離分解的階級之悟。湯用彤〈謝靈運辨宗論書後〉談到謝氏之論的思想史價值，主要是偏就「聖人不可學但能至」方面來看義理的突破，故特針對「學」的概念所關涉之中、印兩大傳統之異同作出分析。

唯就通篇來看，謝氏演述道生頓悟之義，終須結穴於「體無鑒周」一義，它是悟之所以非「漸悟」而爲「頓悟」的關鍵原理所在。在這一方面，湯氏卻較少著墨，但放觀謝氏與諸道人之論，無論是措詞上或觀念上，皆是循乎「無／有」之辨展開的，所以筆者設定玄學的「聖人體無」論，乃是謝氏論理中的主要問題意識之一，並基於此來作出理論的援引與改造的。進一步爲了確定「能至」的實踐型態，復在論述架構上加上一個方法論意義的因素——「得意忘言」，謝氏有意把所得之「意」作爲所悟之理境的格義，則「學」自然就相當於「言」了，這樣就算聖境是「寂鑒微妙，不容階級」的，卻也需經「積學無限」的進程，故「何爲自絕」？[22] 很顯然地，此時學的位階和「體無」的眞諦，就必須放在「言／意」之辨模式的理論背景中來看，方更能體會出謝氏論理較爲深切的想法，可見「頓悟」說儼然已是經由「有／無」之辨與「言／意」之辨掛搭在一起論證的。職是之故，本文之研究，基於〈辨宗論〉義理之關鍵，選擇以主體論——「體無鑒周，理歸一極」，與方法論——「道家之唱，得意之說」，來作通篇疏理的主軸。

---

21 「材質主義之命定主義」取的是牟宗三在〈王充之性命論〉一文的小節標題用語，相關論點參氏著：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993 年 2 月），頁 35-42；莊耀郎則在牟文的基礎上續論「才性的聖人觀」，參氏著：〈魏晉玄學家的聖人觀〉，《國文學報》第 22 期（1993 年 6 月），頁 110-113。二文合參即清楚可知魏晉時期聖不可學至觀念的由來。

22 值得注意的是，謝氏雖言聖不可學而致，卻沒有說聖不應學，誠如湯用彤言：「實則學有階級與聖非學至並不衝突。蓋學因可有階級，而聖則卓絕居階級之外也。」〈謝靈運辨宗論書後〉，前揭書，頁 121。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、主體論：「體無鑒周，理歸一極」

承前所言，「體無鑒周」是〈辨宗論〉義理的關鍵，謝氏從聖人「體無」的境界與工夫——「鑒周」，進而說出「體無」之所以然的形上根據——「理歸一極」。統而言之，即涉及頓悟主體的相關探討，此亦爲各家環繞「頓悟」義而發的主要爭議焦點。以下分就：（一）「頓／漸」的「無／有」之辨；（二）「體無」是「眞知」；（三）「理」與「心」三方面來看。

（一）「頓／漸」的「無／有」之辨

玄學言聖人境界，已有「無／有」之辨的說法，《世說・文學》第8條：

> 王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恆訓其所不足。」[23]

此處言聖人是「體」無，而非「知」無，頗有禪宗言語道斷之意。就標舉孔子因能「體無」而爲聖人，其位階高於老、莊來看，聖人〈辨宗論〉言「孔氏之論，聖道既妙」、「體無鑒周」的想法，可謂明顯地繼承了玄學聖人論的氛圍與傳統。王弼之意乃謂「道」不可道，而是自然體現於生活日用，如果把言語層次的道，視爲未究竟，即「有」，相對之下，聖人以體踐所化現之道，則是「體無」。在〈辨宗論〉的脈絡中則進一步化約成「無／有」之辨：「有」就是「漸修」、階級之「學」；「無」是「頓悟」。「知無」者，道在外，是「有」；「體無」者，道在內，亦即反身而誠，是「無」。以下，我們就以這個模式先來看看謝氏〈辨宗論〉與諸道人在論辨中關於體無論的「無／有」之辨部分：

> 僧維問：承新論法師，以宗極微妙，不容階級，使夫學者窮有之極，自然之無，有若符契，何須言無也？若資無以盡有者，焉得不謂之漸悟耶？（〈與諸道人辨宗論〉，頁258）

[23] 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年3月），頁199。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處涉及以「無／有」之辨的形式來談論「頓／漸」。僧維之問，顯然是站在承認漸悟的立場。這裏的「有」，可以用王弼答裴徽所謂「知無」是「有」，即老莊「未免於有」之「有」，故「窮有之極」之「有」，即是指臻「無」之前的修習過程，包括言詮、教化與學習之進階等；窮，自然是工夫義的；「窮有之極，自然之無」，意味漸修到了極致，就自然能體無；「無」，指解脫之境，意即「頓悟」。「有若符契，何須言無」，此言若「階級之悟」（有）中自已符契成佛之理，何須再講頓悟（無）？故僧維基本上是認爲「有」中即已有「悟」的，意謂涅槃聖境，可由階段性的悟積累而至。質言之，成佛是因爲積學。這裏以「有／無」對舉，儼然已有「漸學／頓悟」對舉的意思。

再者，「無／有」既是相對關係，也是統合關係，如「資無以盡有」，顯然是從「無／有」的統合關係以言，唯這裏的「無」，是漸家之脈絡，指的是「體無的工夫」，「盡有」猶前言「窮有之極」，體無的工夫漸修累進，推擴至極，自然能至頓悟之「無」。

若從魏晉玄學聖人論的意涵來看，漸家的「資無以盡有」，似乎不太像王弼言「體無」的理路，玄學傳統言聖人，本是較偏向直接就境界來觀聖，聖人乃天縱之聖，其資質渾然天成，其「體無」係當下體之，是渾全的當下之悟，修爲與工夫卻涉及由凡入聖的學習之道，故帶有分析漸進之意，故其一方面亦與謝氏言「體無鑒周」有所不同。關鍵就在漸家的「資無以盡有」，此「無」是進程中工夫意義的體無，而不是從頓家角度來看，一悟而頓了的「資無以盡有」；如果是頓家的解釋，此所資之「無」，自是「頓悟」，此時既已頓悟，滯累頓時一掃而盡。但既然僧維後面接著說「焉得不謂之漸悟」，可見此處之「資無」到底還是強調體無之工夫與進程，而不契於「鑒周」之意，畢竟以「無」作爲一種工夫的資借，則「道」（或無）尚在外，非由內所體。職事之故，玄學之「體無」，放在〈辨宗論〉「頓／漸」之辨的脈絡看，自有進程上與究竟意義上的不同，用佛家的話來說，是分「眞／俗」的，故謝氏回覆云：

> 初答：夫累既未盡，無不可得，盡累之弊，始可得無耳。累盡則無，誠如符契，將除其累，要須傍教。在有之時，學而非悟，悟在有表，託學以

臺灣大學學術期刊資料庫

至。但階級教愚之談，一悟得意之論矣。（〈與諸道人辨宗論〉，頁258）

「無」（頓悟）是外累除盡才達到的，此不否認僧維所言頓悟之前「盡累」、除累的修學，唯頓悟前修學只是「有」，雖說可至「無」（頓悟），但其本身不是「無」，故「悟在有表」，「無」在「有」外，「無/有」之辨，自有境界與位階之異。謝氏肯定「累盡則無」的工夫，唯只視其爲俗諦，故仍爲「有」；一旦至「悟」，即至乎「無」，爲眞諦。謝氏這裏言「悟在有表」，顯然是明分「學/悟」爲「有/無」的。又：

> ……夫明非漸至，信由教發，何以言之？由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。然向道善心起，損累生垢伏。伏似無同，善似惡乖，此所務不俱，非心本無累。至夫一悟，萬滯同盡耳。（〈與諸道人辨宗論〉，頁258）

〈辨宗論〉，既談及聖可企至，就不能迴避如何超凡入聖與對修道位階之安頓問題。關於這一方面，他基於辨「有」區「無」的立場，強調「明/信」之不同，「明」是悟、照；「信」則爲修、學。就信來看，只有「日進之功」，而無「日進其明」；就明而言，覺悟並非漸學所致。「非漸所明，則無入照之分」言頓悟並非漸學所能明（非漸所明），至於漸悟所明之明，實亦非明，即無「入照之分」，質言之，理不入心是也。[24]

漸修雖看似有悟理的成分，但那只是欲念暫時的降服，看似與空無的境界

---

[24] 這句話的確解，可以從其後僧維據謝氏闡述後的提問得知，〈與諸道人辨宗論〉：「維三問：答云，由教而信，則有日進之功，非漸所明，則無入照之分。夫尊教而推宗者，雖不永用，當推之時，豈可不合無耶？」見《廣弘明集》，頁258。答云之語即是謝氏覆語。「夫」後之謂，代表了他對謝氏理論的疑惑。他質疑心性在擴充的時候，難道不合於「無」嗎？這就是認爲漸修亦有入照之分。又王弘也有同樣的疑問，〈問謝永嘉〉：「由教而信，有日進之功，非漸所明，無入照之分。問曰：由教而信，而無入照之分，則是闇信聖人。若闇信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何由有日進之功？」《廣弘明集》，頁231。問曰以後，正是他所提出的見解，在這裏他更清楚地說，「由教而信」若無「入照之分」，則豈會有「日進之功」，可見他同樣是認爲漸修是應契於入照的。

臺灣大學學術期刊資料庫

相同，修行伏累並不等於頓悟，故言「所務不俱」。此要待徹悟成佛，萬累之滯才能眞正一掃而空，這仍然是「悟在有表」的思路。

「所務不俱」之意，若順下文「非心本無累」解，它是「狀似無同」的原因，整句可解爲：「看起來好像到達了『無』的境界，那是因爲他一心體無，背惡而向善，在此同時沒有外累牽纏的緣故，並非心中眞正無累」，相對地，若「所務同俱」，則「無」（工夫）、「有」（外累）同時發生作用，那對修習者方是眞正的考驗。這會讓我們想到另一處資料：

> 何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以爲聖人茂於人者神明也，同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無，五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便不復應物，失之多矣。[25]

這裏亦提到眞正「無累」，是在「應物」的前提下而「無累於物」，這是「無」與「有」的「所務同俱」。能夠到這個地步，照謝氏的話講，是因「心本無累」，即心知本然的無爲本相充分地發用顯露，這才是究竟。謝氏也許受到玄學思惟若干的潛移默化，故在論理的比對中適可豁顯出其論理的關注所在，與玄學傳統的問題意識有著某種程度的相似性。換句話說，「心本無累」一如「神明茂」，故能「應物而無累於物」，能體沖和之道而知復返於無，誠如湯用彤對「聖人茂於人者神明」的解釋：

> 似謂聖明獨厚，非學而得，而其意則更爲深厚。蓋茂於神明者，即王弼所謂「智慧自備，爲則僞也」……聖人藏明於內（《易・明夷王注》），以無爲心，以道之全爲體，混成無分，非平常分析之知，……夫學者有爲，故聖人神明亦可謂非學而得，出乎自然（此自然意即本有）。[26]

若聖人「以無爲心」，心能體道之全而「混成無分」，神明「非學而得」等，

---

[25] 晉・陳壽撰、裴松之注，《三國志》（臺北：宏業書局，1997 年 10 月再版），卷 28，〈王毋丘諸葛鄧鍾傳〉，頁 794。

[26] 氏文〈王弼聖人有情義釋〉，前引書，頁 79-80。

臺灣大學學術期刊資料庫

實有契於謝氏所言「頓悟」的境界，是悟在有表，萬滯同盡，乃至拓落「無/有」之辨而理歸一極（究竟之「無」）的。唯此中仍有不同者，在於謝氏既言「能至」，即已將「才性論」意義下殊異於凡人的聖境往下落實於一般，而無累之「心」，乃爲一能以無爲用的主體，也是頓悟成佛的根據。即或如此，玄學言「神明茂」，在境界上仍可作爲謝氏言「心本無累」的究竟意義，即頓悟所達到的涅槃境界，適可從玄學聖人觀中茂於人者之「神明」體性來作借鏡，這也是自境界以觀聖的玄學「體無」對佛學頓悟說的啓示。

（二）「體無」是「眞知」

承上，謝氏「頓/漸」的「無/有」之辨，關鍵是在標舉出悟在有表，無在有外的究竟意義——「心本無累」，這也正與王弼言聖人能體無（體沖和以通無）的關鍵——「神明茂」是相互符契的。此一「神明」，用現在的話說，乃是聖人超乎常人的一種體道之能，或者可以說是一種「體無」的智慧，是一種「超乎感性、知性與理性之上的形上玄悟之能，亦即是把自己與道體間的內在聯繫完全打通會證的一種智慧神思與體悟經驗。」[27] 就思想史角度來看，謝氏之論「頓悟」，自不能脫離此一對「體無」主體的論述。關於這一方面，林麗眞教授在提及魏晉玄學至南北朝佛學在思想衍展上的發展變化時曾說：

> 然而，自王弼談辯「聖人體無」以還，士人對「心性」問題關切的焦點，其實已不是「德性」，也不是「才性」，而是「智心」「智性」——特別是指人的認識、玄悟、覺照、體證之能，而這一方面的討論，在與本體「無」「有」「虛」「空」的哲思互相呼應下，便又接引了「神明成佛義」之類的「佛性」問題出來。[28]

[27] 此參林麗眞語，氏著〈魏晉南北朝玄佛交涉下思想論題的變化〉，發表於國立臺灣大學文學院主編：《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學文學院，2005 年），頁 168 。

[28] 參前揭文，頁 145-180 。該文曾就玄、佛兩相對應下的思想名目做了全面性的比較，並歸納出最爲關鍵的兩大論題：其一是有關本體「無」「有」「虛」「空」的討論；其二是有關人類「情」「性」「心」「智」「明」「悟」及「聖人論」

臺灣大學學術期刊資料庫

「知性」「智性」之說，確實亦是〈辨宗論〉「頓漸之辨」的一大重點，尤其在謝靈運與諸道人、王衛軍等之往來問答中，屢言「眞知」、「假知」之別，欲因此與「體無鑒周」之理相符應，而明「頓悟」即「眞知」。故王弼的「體無」說，與謝氏的「體無」說，實有其於思想史上相聯貫的問題意識脈絡在，只不過王弼的「體無」言「神明茂」，乃直就聖境以觀；謝氏則從學聖工夫的角度，來說主體的「心」、「知」可能涵存著修養意義上的各種差異等問題。所以在論述上，「心」可存理，亦可滯累；「知」有「眞知」，亦有「假知」，林教授所謂魏晉玄學以來心性論偏向覺照、體證的玄心「智性」一脈，就此即呈現在當時「頓／漸」論諍中對心知智性的「眞／假」「常／暫」之辨的發展上：

> 維三問：答云，由教而信，則有日進之功，非漸所明，則無入照之分。夫尊教而推宗者，雖不永用，當推之時，豈可不合無耶？若許其暫合，猶自賢於不合，非漸如何？（〈與諸道人辨宗論〉，頁258）

僧維以爲依循宗致而學習推求，雖非一悟而永悟，但當修爲涵養在推進擴充之時，難道不會暫時出現與成佛之道相合的光景？雖然只是暫合，已賢於不合而更有所長進，此豈非漸悟的說明？僧維的疑惑即涉及類似心性擴充的問題，關於這個問題，即導出謝氏對「知」有「眞／假」的論述：

> 三答：暫者，假也；眞者，常也。假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之眞哉？今暫合賢於不合，誠如來言，竊有微證。巫臣諫莊王之言，物賒於己，故理爲情先，及納夏姬之時，己交於物，故情居理上。情理雲互，物己相傾，亦中智之率任也。若以諫日爲悟，豈容納時之惑耶。且南爲聖也，北爲愚也，背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。然向南可以至南，背北非是停北，非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。（〈與諸道人辨宗論〉，頁258）

「佛性論」的討論，而就此兩大論題，如何從正始以降至南北朝之承轉作縱向式地推衍論述，而提出以「知（智）性」，即「玄悟」之性，作爲魏晉玄學一以貫之的核心論題，非唯能上通，亦能下貫，誠爲獨具慧識之見。

臺灣大學學術期刊資料庫

「知」有「眞／假」、「常／暫」之別，向道修行過程中的「知」，只是「假知」，是暫時的，頓悟後的覺照才是眞實無妄的常知。他舉歷史上屈申諫楚莊王納夏姬一事爲例，當其諫莊王，自己因超然物外，故能「理」先於「情」。待事情發生在自己身上，卻「情」居「理」上，而有「情／理」交互相傾的情況，這是由於屈申才性中智，而非悟理聖人的緣故。如果諫君之悟爲眞悟，自己豈又會同受誘惑？可見漸悟爲假、爲暫，此正如「知無」固不同於「體無」一樣。謝氏復舉地理方位的向背爲例，言「向南」並非等同於「至南」，但終可「至南」，即向道並不等同於「達道」，雖然如此，但終究有達道的一日，唯達道之頓悟方爲眞常之知。謝氏一方面脫化玄學聖人不可學致之說，而言爲學是「假」、「暫」，故一方面說漸學非聖，一方面卻爲由學至聖，肯定了一個確然的方向。復在此前提下展開對「智性」性質的釐析辨異，認爲在未達道之前只是「假知」，「假知」看似與「無」同，但當遇到物欲機括之考驗時，仍然是「所務不俱」，並非眞正的「心本無累」，只有頓悟成佛，才有「眞知」。

如何分辨「假知」與「眞知」在體性與境界上的不同？關於這一方面，慧驎跟謝氏也有討論：

> 慧驎演僧維問：當假知之一合與眞知同異？
>
> 初答：與眞知異。
>
> 驎再問：以何爲異？
>
> 再答：假知者累伏，故理暫爲用；用暫在理，不恒其知。眞知者照寂，故理常爲用；用常在理，故永爲眞知。
>
> 驎三問：累不自除，故求理以除累。今假知之一合，理實在心，在心而累不去，將何以去之乎？
>
> 三答：累起因心，心觸成累。累恒觸者心日昏，教爲用者心日伏。伏累彌久，至於滅累，然滅之時，在累伏之後也。伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀。伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊實空、異己他者，入於滯矣；一無有、同我物者，出於照也。（〈與諸

臺灣大學學術期刊資料庫

道人辨宗論〉，頁258）

在修道進程中，「假知」若偶然一合於成佛之境，仍非「眞知」，因只是「理」暫爲用，煩惱只是累伏，而非寂滅，故仍有「空／有」之殊與「他／己」之別；「眞知」則是「理」常爲用，是徹底的滅累。這樣說來，「假知」與「眞知」之辨的關鍵，在於「理」用於心的「暫／常」，與物累於心的「伏／滅」狀態。唯有滅累之體，才能達到物我同忘，有無泯合之境，而能觀照「眞諦」之無相，[29] 此方爲「眞知」，是一種究極的解脫境。

謝氏結合佛學「學至」的角度，來析論「體無」的所以然原理，無疑是對玄學義理的推進與發展，而這當中即包涵主體修爲情狀的分析與辨異，關鍵在於心知的作用，既可受「理暫爲用」所影響，亦有「累起因心」的染妄面，故在修爲時心知有循理或滯累的程度差異，而須進一步對治情欲煩惱的蔽障，至終以豁顯無執無累的心境，這就是所謂的「累盡則無」。「無」是頓悟，是涅槃寂滅無爲之境，觀謝氏答慧驎之論，是以「物我同忘，有無一觀」的境界來表述，其實這又是玄學言聖人超泯內外，合同有無之玄思模式。唯既言「累盡則無」之體是「滅累之體」，則合前面的「心本無累」來看，可見頓悟是可以從心知主體中找到根據的，因爲心知的本相是至寂無爲，之所以未能一悟而至極，是有累未盡，欲蔽於心故。在這個脈絡下，言「體無」，自有道家修養論上「爲道日損」的「擴充」意義，「心本無累」、「滅累之體」之說，乃從所以然處言「體無」，此不復單自境界觀聖，亦爲對玄學傳統之推進。

[29] 謝氏的論點，在義理上趨近於僧肇對般若無知的看法，《般若無知論》云：「《道行》云：『般若無所知，無所見。』此辨智照之用，而曰無相無知者，何耶？果有無相之知，不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。是以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣！是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。」《大正藏》第 45 册， No.1858 ，頁 153a-153b 。僧肇以爲聖心「無知」而「無不知」，一方面不囿於世俗之知的相對封限，不獲取一隅一偏之知，故能有渾全之觀照而能無所不知；一方面聖智以止息一切知的攀緣執取活動而爲「無知」，這即是其「眞知」所在，故聖人能無所不知，此是就超越一切分別想念的執取而言，所以不但是現象界，就眞諦而言，亦非由執取而得，於是般若與眞諦「內外相與」「用寂體一」的。

臺灣大學學術期刊資料庫

心知在修行意義上「眞／假」、「常／暫」的問題，可以再結合「理」與「心」的關係來看。

（三）「理」與「心」

承前，謝氏以「理」暫爲用解未悟之「假知」，實關乎「理」的哲學性質，顯然在這一方面須復與「理歸一極」的本體論思想相互涵攝，方能從脈絡中有得於其言「體無鑒周」的原理所在。理一之說，可參王弼《周易略例・明彖》云：

> 物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。[30]

王弼以六爻雜聚，並存變化，但其中必以一爻爲統率來作爲《易》之根本原理。若從哲學意義來看，至理能統眾，能治眾，即或天地萬物雖複雜多變，亦必受一根本原理支配。就作爲統攝萬物的宗本來看，理是「一」的，是「極」的，「一」方能統，故爲宗主。同樣的道理，王弼《論語釋疑》注：

> 能盡理極，則無物不統。極不可二，故謂之一也。[31]

盡理之「極」，則必歸「一」，歸一則能統，統則爲「全」，故不能分割。「理」既是「極」則無二，有二則非「極」，此原爲玄學對「理」在形上思辨方面所賦予的定義。辨宗之論，提及「理歸一極」，實與此有關。

更進一步，關於「理」的性質與「心／理」的涵攝關係，於是亦成爲辨宗議題討論的焦點，如王弘：

> 由教而信，而無入照之分，則是闇信聖人？若闇信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何由有日進之功？（〈問謝永嘉〉，頁261）

王弘的提問，在於質疑教法的信受與聞解（由教而信），是否眞不能入於覺照

---

[30] 魏・王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁591。

[31] 此乃〈里仁〉「夫子之道，忠恕而已矣！」句下注文，同前註，頁623。

臺灣大學學術期刊資料庫

之分？若如此，教學與修養只是「暗信聖人」，所謂「暗」，乃相對於未入「明」覺之悟而故「暗」。暗信聖人，則「理」在「心」外，何由有日進之功？既有日進之功，則不能言「理」不能關涉、作用於「心」。不過王弘的問題，就在於未考慮到在哲學上作爲極、一、全的「理」與修道過程中的「心」知在涵納容受上的落差問題，即既言「日進」，則落於階級，非鑒周全遍，未臻於「極」也，故以緣慮之心知如何能照此一極之「理」？這是一個問題。謝氏回答：

> 顏子體二，未及於照，則向善已上，莫非闇信。但教有可由之理，我有求理之志，故曰關心。賜以之二，回以之十，豈直免尤而已？實有日進之功。（〈答王衛軍問〉，頁261）

從謝氏舉顏子因未臻其極而「體二」來看，可以推知正因「理」是一、是極、是全的，故修習中的階級與次第，與體極之理未能有所符應。在此前提下，漸修自未能入於覺照之分（未及於照），故只能是「暗信」，非能有「明」覺之全悟也，唯「暗信」非不「關心」。謝氏言所謂「關心」，即在教理有可由的前提下而有求理之心，即「有心」向道，此仍可增加修養與聞解上的長進，這是謝氏對日進之功所作出的解釋。

既無分於入照，「理暫爲用」又要如何解釋？故王弘復問：

> 暫知爲假知者，則非不知矣，但見理尚淺，未能常用耳。雖不得與眞知等照，然寧無入照之分耶？若暫知未是見理，豈得云理暫爲用？又不知以何稱知。（〈問謝永嘉〉，頁261）

王弘認爲即或是「假知」、「暫知」仍是「知」，與「眞知」相較，只是見理尚淺，怎麼可以說沒有入照之分？故並非「不知」，亦非未見理。就王弘的看法，既言理暫爲用，可見「理」仍攝於「心」，非唯如此，理還有深淺之分。謝氏回覆：

> 不知而稱知者，正以假知得名耳。假者爲名，非暫知如何？不恒其用，豈常之謂？既非常用，所以交賒相傾。故諫人則言政理，悅己則犯所知。若以諫時爲照，豈有悅時之犯？故知言理者浮談，犯知者沈惑。推此而判，

臺灣大學學術期刊資料庫

自聖已下，無淺深之照，然中人之性，有崇替之心矣。（〈答王衛軍問〉，頁261-262）

「假知」之名，正是由於「不知」而稱「知」，言學者仍不免情理相傾而不恆其常，或先悟理而後乖理，故曰理暫爲用。行既乖理，則其前所談之理亦只爲道理聞解上的「知」，非徹底覺悟後的覺照之「知」。故此處的「不知」，指的是不悟，而非學修中之不知。聖人以下，因「不知」而無深淺之照，此符應「理」既不可分，「照」自亦無深淺之異，「深／淺」只是心志（崇替之心）強弱盛衰的交替作用。謝氏強調這是聖人以下中人之性的普遍情況。就玄學詮釋的意義來看，「自聖以下，無深淺之照」，乍看像是「神明茂」的講法，只不過不是向上看聖人，而是向下看衆生罷了，而將現實才性之殊異表現賦予「心／智」在修行原理上的解釋，某種程度又是在「才性論」的基礎上賦予「心性論」面向的意義。

不過謝氏的回答，若只就外在行爲的表現來作出心知作用的「常／暫」「眞／假」之判，就與王弘基於現實的論證取向無太大分別：王弘看到的是學有日進的一面，故言學有入照之分；謝氏卻另從迷惑犯知的一面，言「理」暫爲用而在「心」外。其實謝氏的意思只差一句話就能明白，所以當王弘將同樣的問題轉去詢問道生，道生的回覆是：

以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表，資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未能爲照耶？（〈答王衛軍問〉，頁262）

學問之道自可日積月累，但因爲不是「我知」，所以不能有分於「入照」，「我知」即由主體性內發、自發的覺照之知，有類「神明茂」的反身而誠，智慧自備之意。這裏釐析出「信理之知」與「自我之知」的不同，信理之知，不是不知，只是見理於外，但又「非復全昧」；言下之意似乎是說，心知之情狀，不應遽以「明／暗」來形容判斷，畢竟信理之知仍有被外理啓發作用而通於明的契機與因素。其未能爲照，當因知不自知，理未由心朗現而出。道生的

臺灣大學學術期刊資料庫

末句話，頗堪玩味，它是一句反問式的語氣，應該是針就諸家對謝氏「由教而信，而無入照之分」未能明瞭的解說。

總而言之，入照之分的關鍵，在於反身而誠的自中之知。眞知、眞悟乃此一極之「理」能全然從此「心」體現而出，遂有完全觀照而盡的作用；在此之前，「理」只是在「心」外，卻又「未復全昧」，言外之意，是爲「理／心」於「外／內」之交互應感，留下了餘地，算是較爲圓通之論。通觀道生答語，其言「修／悟」之別，乃呼應謝氏之論，至於「我知」之說，卻進一步說出謝氏未竟之語。不過，謝氏在通篇的脈理中，的確也是循著這個思路在進行的，只是他的論述仍是玄學式的，尤其道生「未復全昧」所留下「理／心」於「外／內」之交互應感的可能趨向，正有待謝氏以「得意之說」的模式來表達。

三、方法論：「道家之唱，得意之說」

頓悟之說，既是基於「體無鑒周」玄理的發揮，也著重在「得意忘言」方法論之玄思模式的援引，實質說來，〈辨宗論〉在聖人論的架構與脈絡中，有意掛搭起玄學的「有／無」之辨與「言／意」之辨，此使得境界義的「體無」也可以從方法論上的「得意」來說，算是謝氏在格義佛理時對玄理所作出的應用。[32] 而道家的「得意」之唱，若偏取工夫的意義來看，還涉及了「盡」、

[32] 說它是一種掛搭，那是因爲若純粹就王弼對「得意」原理的闡釋來看，其所指的「意」，可能是較有針對性的「卦意」，誠如謝大寧所言：「這所謂的卦意，當然是指每一卦的時位，以及相應於此一時位概念的智慧而言，而王弼從未只以一個『無』字來概括這一切，……」針對王弼《周易略例》中所呈現的「得意」，認爲「應是指如何通過易卦獲得處理人事變化的實踐法則而言」，以故把「意／象」與「本／末」「有／無」等同起來，顯然是有跳躍的。參氏著〈王弼哲學進路的再檢討〉，收入氏著《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》（臺北：文史哲出版社，1997 年 12 月），引文見頁 250-251。這樣說來，謝靈運〈辨宗論〉從另一方面看，其援引玄理格義佛家之頓悟，某種程度適也透露了其自身對玄學理解與詮釋的潛在思路。

臺灣大學學術期刊資料庫

「忘」等概念，由是成爲推進「才性論」的「聖人體無」說至「佛性論」式的「體無」（頓悟）說的關鍵，即對「能至」的說法提供了玄思式所以然原理的解釋。針對此一方面，本節亦從三個角度來探討：（一）「頓／漸」的「言／意」之辨；（二）「盡」——「無／有」相應；（三）忘言以得意——「有／無」相泯。

（一）「頓／漸」的「言／意」之辨

從〈辨宗論〉在一開頭首倡「道家之唱，得意之說」的標揭中，我們可以略窺謝氏另有一問題意識，即欲因「得意」的方法以言「頓悟」，[33] 諸言漸悟之家，大抵皆認爲修習過程中的「悟」，涵有解脫的因素，即「理」的，若不體「理」，達「理」，以至見「理」，如何滅累以成佛？即將聖人之言，或應機所作之教，視爲達道的必然過程與資借，「言」、教是「意」、理的載體，此符合「盡意莫若言」、「言以盡意」的思路，就像法勗所問：

> 敬覽清論，明宗極雖微，而一悟頓了。雖欣新剖，竊有所疑。夫明達者以體理絕欲，悠悠者以迷惑嬰累，絕欲本乎見理，嬰累由於乖宗。何以言之？經云：「新學者離般若，便如失明者無導。」是爲懷理蕩患，於茲顯矣。若涉求未漸於大宗，希仰猶累於塵垢，則永劫劬勞，期果緬邈，既懷猶豫，伏遲嘉訓。（〈與諸道人辨宗論〉，頁257）

絕欲在乎見理、懷理，若修道過程未能有所悟，學習中所見非「理」，又如何憑藉之以遣執蕩患？此肯定「理」能在過程中被體悟與認知。這是言詮教化自亦能盡意的理由，一方面也肯定言、教作爲得意體道工具的實在性意義。謝氏針對這個問題作出回答：

> 道與俗反，理不相關，故因權以通之。權雖是假，旨在非假；智雖是真，能爲非真。非真不傷真，本在於濟物；非假不遂假，濟物則反本。如此之

[33] 鵜飼光昌亦認爲謝氏祖述道生頓悟說使用「得意忘言」乃能充分把握頓悟說的本質，他是藉莊子之語來申述己意，故其「道家之唱」的具體內容就是頓悟說，「道家」一用語則帶有強烈的佛門意謂。參前引文第三部分，頁52-61。

臺灣大學學術期刊資料庫

劫無為空懃，期果有如皎日。（〈與諸道人辨宗論〉，頁257）

「道」與「俗」因為是相對而不同的境界，故由俗入道，需假權教。教化本身雖「假」，可作為悟入「非假」的工具，卻不是「非假」的「道」本身。從教化的根源來看，佛陀以其智慧應機作教（智雖是眞，能為非眞），但言詮教化卻是「非眞」的，只有濟物之「權」。從另一方面來看，「非假」之眞智，並不因言教指稱的運用而損其眞性，更不會被「假」所取代（非假不遂假）。以故相較之下，謝氏突顯出言、教之作為「非眞」之「權」的本質，而偏向「言不盡意」的理路，其「濟物則反本」之說則頗有「崇本息末」，不舍本逐末的意謂。

相關的問題，慧琳也加入了討論：

曷道人難云：絕欲由於體理。當謂日損者，以理自悟也。論曰：道與俗反，本不相關，故因權以通之，物濟則反本。問曰：權之所假，習心者亦終以為慮乎？為曉悟之日，與經之空理都自反耶？若其永背空談，翻為未說；若始終相扶，可修教而至不？（〈釋慧琳問〉，頁260）

慧琳引法曷之難，主要在認為去累日損之功，須先以漸學之悟理為基礎。在此前提下，反對謝氏以通權為「假知」之說，若只有頓悟之「知」方為「眞知」，則漸修歷程中所因權以通之「知」是否有背於空理？（與經之空理都自反耶？）若如此，則修道者是否仍須以此為慮？若假知非為究極，而與空理不契（若其永背），豈非形如無言之未說？是以推論漸修之學應為「眞知」，如此則能指涉空理，相互印證，修教至終可致解脫。慧琳進一步解釋：

答維驎假知中殊為藻豔，但與立論有違。假者，以旋迷喪理，不以鑽火致惑。苟南向可以造越，北背可以棄燕，信燕北越南矣。慮空可以洗心，損有可以祛累，亦有愚而空聖矣。如此，但當懃般若以日忘，瞻郢路而驟進，復何憂於失所乎！將恐一悟之唱，更躓於南北之譬耶！（〈釋慧琳問〉，頁260）

認為謝氏所謂的假知，乃是因被慾念迷惑而喪理，與程度上的差異不能相提並論，此如鑽火，由未熱至熱，溫度雖有不同，但熱能的本質卻是如一，此即學

臺灣大學學術期刊資料庫

道，向道之方位若正確，燕北越南終有到達的一天，即或是愚人，日積月累亦能至乎空聖之境。總言之，他認爲學、修也是「眞知」，才能在漸悟中日進，終無所失。此是承認學、修契於空理之「無」，這當中頗有「意以象盡，象以言著」的思維。王弼《周易略例・明象》：

> 夫象者，出意者也；言者，明夫象者。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。[34]

漸悟論者之持論，在於強調言、象有能充分達意的實在功能。故尋繹言（象）中之理，則可以得「意」，因此「漸」修自可悟「理」。慧琳質疑謝氏的重點，在於若以「頓悟」之「眞知」爲究竟，則「假知」是否等於不言？而在根本上否棄了言詮的效力與價值？謝氏回覆：

> 難云若其永背空談，翻爲未說；若始終相扶，可循教而至。可謂公孫之辭，辯者之囿矣。夫智爲權本，權爲智用。今取聖之意則智，即經之辭則權。傍權以爲檢，故三乘咸蹄筌；既意以歸宗，故般若爲魚兔。良由民多愚也，教故迂矣。若人皆得意，亦何貴於攝悟。（〈答琳公難〉，頁 260-261）

針對慧琳質疑謝氏漸修之「假知」只是「永背空談」的理解，謝氏則回歸以「本／末」、「體／用」、「言／意」、「權／實」之辨來作出說解，而以「本／末」言「智／權」，眞智爲權教之「本」，權教則爲眞智之「用」，故二者實亦有統合關係，故不宜以「背本」說「權」。就「言／意」關係而論，經辭乃聖意之「權」，此猶如「言／象」生於「意」，而「象者所以存意」，故權教作爲學、修眞理之法式，有其「筌蹄」般的工具性質，然其至終在「得意」、以臻至涅槃聖境，頓悟成佛爲果效，此以「魚兔」喻之。相較於法勗等人，謝氏對「得意」的理解，兼顧了「言／意」關係辨證性的一面，並不執於一偏。若再看王弼《周易略例・明象》：

---

[34] 《王弼集校釋》，頁 609 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。[35]

放在玄學詮釋的脈絡來看，謝氏認爲「言／象」、權教之性質有類「筌蹄」，非等同空理，這是對慧琳理論偏向「盡意莫若象」、「盡象莫若言」一面的修正，唯在此前提下，亦不遽否認漸學對空理有啓迪、暗示的作用。謝氏進一步說：

> 假知之論旨，明在有者能爲達理之諫，是爲交賒相傾，非悟道之謂，與其立論有何相違？燕北越南，有愚空聖，其理既當，頗獲於心矣。若懃者日忘，瞻者驟進，亦實如來言。但懃未是得，瞻未是至，當其此時，可謂向宗，既得既至，可謂一悟。將無同轡來馳，而云異轍耶！（〈答琳公難〉，頁261）

燕北越南之修學，目標既爲明確，殷勤修道，愚夫終亦能至，這一點謝氏並不反對。只是謝氏強調在未得、未至之前，皆儘是「向宗」而已，得、至之際，方是「一悟」，此明「向宗」異乎「一悟」，「意」在「言」外。就佛學立場而言，諸法本體是無相之相，不可以形得，更不可言傳，而貴在得意；就玄學立場以論，謝氏以意在言外之「得意」臻別得與未得、至與未至之分際，就某種程度來看，乃呼應其「無」在「有」外，「悟在有表」之論，而隱涵了「貴無」的精神。

（二）「盡」——「無／有」相應

言意之辨的更進一層問題，即是意要如何「盡」？理既不可分，亦即無法完全以言筌、概念、思維來把握，若只能通過直觀來體悟的話，這由「有」

---

[35] 同前註，頁609。謝氏之論，未嘗不是得自於僧師道生融通玄學傳統之啓發，《高僧傳》，卷第7，義解四，〈宋京師龍光寺竺道生〉：「生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然嘆言：「夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」頁256。

臺灣大學學術期刊資料庫

（修學、言教）以至「無」（頓悟）的關鍵，到底是如何「盡」的？即如何跨越「修」（學）、「悟」的鴻溝。質言之，這涉及「無／有」如何相兼相應的問題，當時的「頓／漸」之辨，實已涉及了此一相當深入的層面。

首先是竺法綱針對頓悟將造成「有／無」至背的虞慮提出質疑：

> 敬披高論，探研宗極，妙判權實，存旨儒、道，遺教孔、釋，昌言折中，允然新論，可謂激流導源，瑩拂發暉矣。詳複答曇、維之問，或謂因權以通，或學而非悟，爾為玄句徒設，無關於胸情焉，竊所未安，何以言之？夫道形天隔，幾二險絕，學不漸宗，曾無髣髴。馳騁有端，思不出位，神崖曷由而登？幾峰所從而超哉？若懃務於有，而坐體於無者，譬猶揮毫鍾、張之則，功侔羿、養之能，不然明矣！蓋同有非甚礙，尚不可以翫此而善彼，豈況乎有無之至背，而反得以相通者耶？（〈竺法綱問〉，頁259）

竺法綱並不認同謝氏諸如「學而非悟」、學乃「理」在「心」外（玄句徒設，無關胸情）等觀念。其問題總歸一句，在於聖境與凡俗差異懸殊，人於馳騁悟性時而僅只一端，思惟亦有本位的局限，倘若階級之學（有）無任何漸進之「悟」作爲基礎，何能豁然而坐體於「無」，一頓而登至彼覺悟之岸？這將造成「有／無」至背，「迷／悟」懸隔的問題，此正如鍾繇、張芝之書法，與后羿、養由基的射術是不相及一樣。法綱正是認爲漸修中仍應有「悟」，以作爲「頓悟」的基礎，才能兼通有無，正如「言」中若非有「意」，何能以言盡意？

其實這些議論都與前面的意見相仿，他們共同的特點都在執持言筌與學修的質實性意義不放。謝氏覆問：

> 來難云，同有非甚閡（閡），尚不可以翫此而善彼，豈況乎有無之至背，而反得以相通者耶？此是拘於所習以生此疑耳。夫專翫筆札者，自可不工於弧矢，弧矢既工，復翫筆札者，何為不兼哉？若封有而不向宗，自是封者之失。造無而去滯，何為不可得背？（〈答琳公難〉，頁260）

謝氏認爲法綱「有／無」至背的觀念，係因拘於一己所習產生的成見。正如同箭術既工，亦能翫於書法，兩者何以不可雙兼？單單只知勤務於「有」，卻終

臺灣大學學術期刊資料庫

不能向道而臻「無」，這是困於執「有」的缺失。此乃指責法綱觀念中單有「漸修」而無「頓悟」，實「修／悟」雖不同，卻隱涵了相應而兼濟的可能，唯得道終在頓悟。故反詰過程中體無祛執的工夫（有）爲何與成佛頓悟（無）是「不可得」之相背？此意謂工夫之體無，實有與究竟意義的頓悟之「無」相兼應的機制存在。

也許這裏的回覆，只是原則性的肯定「有／無」可以兼濟而相應，個中原理卻還有待進一步闡釋，所以王弘同樣也針對「慮不能並」提出質疑：

> 問曰：教爲用而累伏，爲云何伏耶？若都未見理，專心闇信，當其專心，唯信而已。謂此爲累伏者，此是慮不能並，屬此則彼廢耳，非爲理累相權（推），能使累伏也。凡厥心數，孰不皆然。如此之伏，根本未異。一倚一伏，循環無已，雖復彌久，累何由滅？（〈問謝永嘉〉，頁261）

此是就謝氏的說法作出援推，伏累既是理在心外，未入於照，則修道充其量只有對於聞解的「專心暗信」，即專一向道之信心。這是否說出悟理之心不能與之同時參與作用（慮不能並）？質言之，若照謝氏說法，「信心」跟「悟心」自是不同，當修習只在「信心」階段，則無法與「悟心」同兼，如此又如何以理伏累，這樣的「伏」，與「不伏」互相倚伏，根本上沒有什麼不同，自亦不可能終至於「滅累」。這其實是王弘對謝氏所謂漸修過程中以「伏累」爲「暫知」說法的反動，「伏累」既爲「暫知」，則「慮不能並」，一心不能二用，即無疑割截向道之專心、信心與悟理之心，使其兩不能得兼。謝氏覆問：

> 答曰：累伏者屬此則廢彼，實如來告。凡厥心數，孰不皆然，亦如來旨。更恨不就學人設言，而以恒物爲譏耳。譬如藥驗者疾易痊，理妙者吝可洗。洗吝豈復循環，疾痊安能起滅？則事不侔，居然已辨。但無漏之功，故資世俗之善，善心雖在五品之數，能出三界之外矣。平叔所謂冬日之陰，輔嗣亦云遠不必攜。聊借此語，以況入無，果無阻隔。（〈答王衛軍問〉，頁262）

關於王弘對謝氏「伏累」之暫知作出「一心不能二用」的理解，謝氏並不遽以否認，他認爲大凡心知作用多會顧此則失彼。唯遺憾的是，此乃就常理之一般

臺灣大學學術期刊資料庫

設說，並非就修道角度來立論。就如藥方靈驗而能治病般，至理玄妙則滯累可洗，滯累既洗豈能再復？疾病既癒如何能再發？此以「藥」喻「理」，以修習喻治病，只要專心修道，效力自在。這關鍵就在於「理暫爲用」。未悟之時，雖「理」在「心」外，然因關心，一心向理、求理之故，「理」仍會對「心」知產生作用。至於爲何「暫」而不「常」，前已言之，自與心志強弱盛衰而不能恆常有關，非無以得兼。就此說來，斷除煩惱的「無漏」法亦能有資世俗之善，善心既能用於五倫世教，亦能出三界之外，「有／無」相兼應之契機自在其中，在這裏，謝氏有意援引何晏〈無名論〉中之說法以證：

> 此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。同類無遠而（不）相應，異類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類自相求從。夏日爲陽，而夕夜遠與冬日共爲陰；冬日爲陰，而朝晝遠與夏日同爲陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。凡所以至於此者何哉？夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。[36]

此言他界中存在著類感的現象，如四季中各有陰陽，陰陽復各有其體之「遠／近」：「陽」之遠體爲「陰」，「陰」之遠體爲「陽」，雖他界相隔，卻能自相求從，可以感應。這是「陰／陽」雖相異，卻又能相感相攝，既二元而又統一的原理。正如「無所有」的「道」，內在於「有所有」的萬物之中，在萬物中不斷發揮作用一樣，故「有名」之域中自有「無名」之用。「有」中攝「無」，「無」以用「有」，「陰／陽」之關係亦當如此。「冬日之陰」的意思，即雖冬日正午卻可與夏日之陽相感相應。謝氏援引〈無名論〉，顯然是將頓悟之「頓」，訴諸於道體、陰陽變化運行的樸素性理則，以此來講濟度衆生出三界之外的「無漏」之功。然而這與「得意」又有何關係？猜測謝氏引何晏

[36] 此出自張湛《列子・仲尼篇》注所引，參楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987 年 9 月），頁 121。

臺灣大學學術期刊資料庫

的〈無名論〉，殆亦有欲取其道本「無名」之義，既「無名」，即用來指稱「道」的名號都是暫時的，所以「道」是無法言詮，更不是概念理解的對象，雖是如此，「道」體作爲萬物生化的根據與運作的根源卻又是可感可知的，這正如同頓悟不可言詮，亦非漸修可致，然一盡而至頓的妙用卻又是實在的，所得之「意」，正可在此中見。其另引王弼所謂「遠不必攜」，也有同樣的思路，此典見《周易略例・明爻通變》：

> 近不必比，遠不必乖，同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也。[37]

原文是「遠不必乖」，何以謝氏說「遠不必攜」？猜測謝氏用「攜」之意，乃強調其異類之繫聯，故「遠不必攜」，即言無繫聯之外質，卻有繫聯的空靈妙用，較之王弼「遠不必乖」言事物不必因質不相侔而乖違，亦不因不近而無應的意思似更積極。「理／心」不必因遠而有乖，反能時相感通作用，這是何以伏累而終能滅累，未悟終能至悟的關鍵。因此，教理之知，即或理在我外，但「資彼可以至我」，以啓迪心中之知，而使悟者自悟，眞性自發，故即或是聞教或信修，仍或於悟道有益，「言」之所以能「盡」意，「心」之所以能「悟」理，當由是觀。個中原理，即有取於玄學玄合、雙即的應感模式，以此作爲「有／無」、「心／理」涵攝相濟的說明。[38]

---

37 《王弼集校釋》，頁 597 。

38 戴璉璋先生曾舉僧肇的〈般若無知論〉與郭象《莊子注》言玄學在體道方面有一種「感應」的模式，若〈般若無知論〉：「智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰變化，應接無窮。……是以至人處有而不有，居無而不無。」《莊子注》：「夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心而順有。故終日見形而神氣無變，俯仰萬機而神氣自若。」戴氏言：「這模式也有三個環節：世俗之不囿不離、主體之無知無慮及感應之即動即寂。」參氏著：〈玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係〉，收入於《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年 3 月），頁 336-337 。〈辨宗論〉言無漏法有資世俗之善，似與此一模式有若干相符之處。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）「忘」言以得意——「有／無」相泯

如果以「盡」來表明「有／無」相兼濟之應，則「忘」適較偏向頓悟的工夫，是能「盡」的說明。實若以究竟意義而論，「忘」更是頓悟的當下，言筌掃落，滯隔頓盡，而通體於大通。故「忘」與「盡」姑且可以說是一體的兩面。只不過這裏可能出現一些歧義，即頓悟的當下，言筌掃落而通體大通是「忘」，然而「忘」若指稱修道過程中祛執的工夫，而如果這個工夫也是學、修的一部分時，是否也成了假、暫的言筌了呢？這個問題反映在竺法綱的質問上：

> 累既未盡，無不可得，盡累之弊，始可得無耳。問曰：夫膏盲大道，摧輈玄路，莫尚於封有之累也。蓋有不能祛有，祛有者必無；未有先盡有累，然後得無也。就如所言，累盡則無，爾爲累之自去，實不無待，實不無待，則不能不無，故無無貴矣。如彼重暗自晞，無假火日。無假火日，則不能不設，亦明無尚焉。落等級而奇頓悟，將於是乎躓矣。暇任之餘，幸思嘉釋。（〈竺法綱問〉，頁259）

此乃引述謝氏答僧維「盡累之弊，始可得無」的理論來反問之，認爲玄路上會摧折車轅的緣由，即修道上的最大蔽障，莫過於滯有之累。累盡之功以過程中「無」的祛執工夫爲本，而非「先盡有累，然後至無」。看起來二者好像沒有什麼不同，法綱何以要在陳述中以「未有」否定「先盡有累，然後得無」呢？深細繹之，「祛有者必無」，意謂如果把「無」作爲一種祛執工夫的積極性表述，則這種工夫在修學過程中無寧是一直參與作用的，說穿了即是「漸悟」；相對於此，頓家的「然後得無」，卻認爲究竟意義的成佛之果方可言「無」，然而這是他所無以理解的，如此則「無」之前的累要如何自去？故「未有先盡有累」，實亦可說成「未有累之自去」，累若能自去，自是「無待」；若不能自去，則仍「有待」於「無」之薰習，而「實不無待」，既是「有待」，謝氏所言「盡累之弊」仍是「不能不無」的，在此前提下，「無無貴矣」，即頓悟就不需刻意強調了。這當中透露出「頓／漸」二家工夫的理論徵性在客觀上所

臺灣大學學術期刊資料庫

呈現出的「無待／有待」之別：「無待」者，拓落言筌，自然反身而誠，發爲自中之我知；「有待」者，則偏從權濟過程中工夫的作用來漸習積累。

換另一種角度思考，這裏顯然有兩種「忘」：以過程中「無」的工夫爲「忘」，與頓悟時滯累全消的「忘」的境界，或者我們說是兩種「無」也可以，但法綱顯然混淆這兩種「忘」（無）的不同。也就是說法綱所指稱謝氏「累盡則無」的說法，在謝氏只爲俗諦，謝氏肯認漸修作爲獲致頓悟的「筌蹄」，但漸修本身無悟可言，因爲理不可分，所以漸修並非「魚兔」，唯「頓悟」方是眞「無」，此是眞諦。然而法綱卻將「頓悟」之「無」（忘境），推原至包括頓悟前整個因無以祛有之「忘」的工夫與修習，認爲成佛並非一無依傍的「無待」，而是「有待」於祛執的工夫，此祛執的工夫亦是「悟」，既然過程中的「漸悟」是存在的，通貫視之，亦無所謂「頓悟」不頓悟了，因爲「悟」無疑已涵納進整個漸學的過程，平時祛累去執之小「忘」與滯累頓盡之大「忘」不過是程度之別。

法綱接著舉例說明，正如由黑夜至天明，無假於火日，黎明自然來到。值得注意的是，「無假」之意，不是說天之明亮非由火日，而是說天之明亮不是刻意安設火日的結果，因火日乃自其然而運轉，是天地造物間的不能不設，這樣說來，就不必刻意去崇尚黎明來到的時刻，因爲他本已包覆在整個天地運轉的過程中。法綱舉此例，是不贊同「頓悟」之義被單獨強調。就「言意之辨」的玄學詮釋意義而論，這與謝氏言「悟在有表」之頓悟單言「得意」理境適正相對，畢竟法綱所計較的「得意」是連帶「意以象盡，象以言著」的過程而說；謝氏卻從「忘言（象）」的一面來標揭「得意」的意義，在「得意」的同時掃落言詮，而單單割截出「得意」之果來作爲「頓悟」理境的標揭，這當中關鍵的不同就在能否「忘言」。謝氏覆問：

> 借不兼之有，以詰能兼之無，非惟鍾、胡愧射於更、李，羿、養慚書於羅、趙，觸類之蹤，始充巧歷之歎！今請循其本，夫憑無以伏有，伏之則有忘，伏時不能知，知則不復辨。是以坐忘日損之談，近出老、莊；數緣而滅，經有舊說。如此豈累之自去，實無之所濟。且明爲晦新，功在火

臺灣大學學術期刊資料庫

日。但火日不稱功於幽闇，般若不言惠於愚惷耳。推此而往，詎俟多云。（〈答琳公難〉，頁260）

針對法綱質疑謝氏的頓悟，未能「累之自去」，故「實不無待」，謝氏卻認爲此是以不能兼擅之「有」（漸修），詰於能兼之「無」（頓悟），即法綱以「漸悟」的眼光來審視、詮釋「頓悟」，當然要使書法家自愧射術不如射手了。由此類推，對一切於己有躓之事，就會有巧歷不能爲之歎，畢竟「無」在「有」外，「意」在「言」外，是兩相不同的。回到問題的本源來看，謝氏固然肯認過程中憑藉「無」、「忘」的工夫來祛累，煩惱一旦制伏久了，則自然「有忘」，空理可悟。雖在「伏累」時尚不能有「眞知」，一旦「滅累」，「眞知」既獲致，就不復辨「有／無」、「物／我」了，這即是究竟意義的「忘」。此時權、假性質的教化言詮乃至過程中忘的工夫，自然就一併拓落了，這其實亦符契道生頓悟義的理論內涵：

夫稱頓者，明理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理。理智恚釋，謂之頓悟。見解名悟，聞解名信。信解非眞，悟發信謝。理數自然，如果就自零。悟不自生，必藉信漸，……[39]

道生區分「信」「悟」之別：「悟」是「見解」，「信」是「聞解」；聞解乃是外在的修學，由聞理而解，非同於悟理於內的「見解」，故非眞；然而要臻至頓悟，必藉信解之通濟，一旦見悟於內，則信解可卻，這也就是所謂的「悟發信謝」，畢竟此時「有／無」已相濟而盡，由修教而來的外理已涵攝至心，而於此心體現而出了，謝氏所謂「知則不復辨」其意亦在此。既不復辨，「忘」而「得意」，「得意」而「忘」，所獲致的是此所得之意（理）無分而圓融的至極之境，這是「有／無」雙泯之境。由此可見謝氏由玄理以格義頓悟的詮釋果效已十分接近道生義理。

故相對於漸家的「祛有者必無」，頓家因「無」而滅「有」，乃一頓而頓了，謝氏由是引出道家坐忘日損之談，來格義釋家依智慧而斷除一切煩累的

[39] 此爲慧達《肇論疏》所引道生語，參《續藏經》，第150冊，頁425。

臺灣大學學術期刊資料庫

「數緣而滅」。關於坐忘，《莊子・大宗師》：

顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

郭象注：

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。[40]

「坐忘」亦屬於典型的「道家之唱」：《莊子》的坐忘，在於遣去身心的我執，郭象則更抽象地從「有／無」、「本（所以迹）／迹」的面向來層層消解，以至乎內外都忘，曠然自適與天地融然為一，方能入於「冥」，此又猶佛家言涅槃。就此說來，不是累之自去，滅累之果效實皆歸因於「無」——即「頓悟」，在一剎那間一悟頓了、蕩盡迷執之所濟，而非過程中從「忘」的工夫一點一滴來伏累，故相對於伏累時的忘，頓悟時的忘，道道地地是徹底的忘，這是「忘」的究竟意義。至於針對法綱的「重暗自晞，無假火日」之說，謝氏則提出，晦夜之更新至白晝，正有賴火日之起，唯火日不居功於幽暗，正如般若不言惠於愚者般，此復為更深層次的「忘」。就郭象的話來說，乃「忘其所以迹」，即不僅「迹」處（言教、漸修）要忘，「所以迹」（般若、眞知）之體亦要忘，終才能臻至「得意」（涅槃）的究竟。

四、結論：總結與評價

以上，已將〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋作出了基本的疏理。通觀全論，與其說是「折衷孔釋」，不如說是「折衷玄釋」，這個關鍵在於當時玄化孔聖的文化氛圍，故論中提及「聖道既妙」的「孔氏之論」，係指向「體無鑒周，理歸一極」而言，顏子則為「殆庶」、「體二」，猶有一間未達。謝氏顯然是繼承這個文化氛圍，就此而開展出其格義佛家頓悟的義理辨證與論述。而特別值得注意的是，其對頓悟的格義，顯然將玄理的「有／無」

[40] 參清・郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989 年 9 月），頁 284-285。

臺灣大學學術期刊資料庫

之辨與「言／意」之辨相互掛搭起來，或者也可以說，將「得意」說納進「體無」的理解中，亦不啻可視爲是其對魏晉聖人論的另一種格義。就詮釋果效而論，這種對佛家頓悟義闡釋的策略，自然是方便而切近的，尤其以此提供了聖人「能至」的玄思理解模式，亦能顧及原有聖人論對「學」乃外來，非復內足的定義與立場，[41] 而將其架構在「言／意」之辨內；統合言之，卻又就此推進了玄學言聖乃不可學、不可至之傳統，從學術史長遠的發展脈絡來看，不得不說謝氏的格義頗有詮釋上的創見。

「能至」之說，重新開啓了玄學傳統對「心性論」的重視，在此前提下，「聖人體無」論，於是成了推衍頓悟的究竟意義。首先，謝氏以區「無」辨「有」，言「悟在有表」；漸悟論者則認爲資「無」可以盡「有」，窮「有」至極，自然至「無」，「有／無」只是修道進階中在境界上的程度差異，故「悟」自有深淺、小大。但在謝氏眼中，漸修論者在工夫上所資之「無」，在「無」的究竟意義上，固仍爲「有」也。故「悟在有表」，不妨從本體論角度來看，也是一種「貴無」論，而有其基於「理不可分」，道是極、一、全的形上根據。在貞定此「無」（頓悟）的前提下，謝氏言「體無鑒周」，與王弼言「神明茂」，「體沖和以通無」之「體無」，有其究竟意義上的契合性，故就詮釋效力而言，它可被援引用來作爲「頓悟」境界的說明。唯謝氏既言「能至」，即須寄殊異於一般，將玄學茂於常人的神明境界放在釋家修習的意義上來談，此自解消了才性論言聖凡懸隔的「性成命定」因素，故我們可以看出謝氏已從傳統「才性論」，朝著「心性論」言玄鑒智悟，談工夫修養的積極面轉化。就玄學詮釋的意義而論，謝氏推進玄學聖人「體無」的說法，在於結合佛學「能至」的角度，來講「體無」的「所以然」原理，而這當中即包涵主體修爲情狀的分析與辨異，如心「知」在修習過程中「眞／假」、「常／暫」之

[41] 湯用彤歸納魏晉學人之所謂「學」的涵義，有四點，其中一點云：「『學』者效也，乃由教，由外鑠。《論語集解》何晏曰『學自外入』，《皇疏》引謬協曰『學自外來，非復內足』。夫聖人神明自茂，反身而誠。」〈謝靈運辨宗論書後〉，《魏晉玄學論稿》，前引書，頁 123 。

臺灣大學學術期刊資料庫

別，一方面脫化玄學聖人不可學致之說，而言爲學是「假」、「暫」，另一方面，卻也在理論格局上，保留了玄學「體無」義所賦予聖人智慧自備，反身而誠的主體性。

就這一方面而言，謝氏「心本無累」之說，言心知主體本有的理想情狀，已儼然涵有釋家所言本有之佛性概念。這就可以解釋論辯中所牽扯出「心」與「理」的諸多問題。唯湯用彤曾根據道生〈答王衛軍書〉中：「未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未能爲照耶？」[42]之語，評價謝氏謂：「知若自中，則豁然貫通，見性成佛，竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義。可見其認康樂所言，尚未圓到。」[43]現今學界或多紹述其說，筆者倒認爲道生「修／悟」之別，乃呼應謝氏之論，「我知」之說，固然是謝氏未竟之語，不過這卻可以在謝氏玄學式的表述方式中尋繹得見，否則何來道生「究尋謝永嘉論，都無間然」[44]的肯定？

謝氏言「理」既爲至極，爲一，而「學」復有階級之分，階級之學的必要，正說出「心」知在境界上未能完全體現此極一之理，故「理」自在「心」外。如何經由學習而頓入此極一之「理」中？「心」知的擴充當然是關鍵。〈辨宗論〉在這方面的工夫其實很清楚，即「累盡則無」四個字。這是道家「爲道者日損」的路數，以損累、伏累以至滅累爲擴充。煩惱愈除，心性自然無爲的本相則愈顯豁，也就愈接近鑒周全理的境界。這樣說來，眞悟乃此一極之「理」能全然從此「心」體現而出，遂能有完全觀照而盡的作用。在此之前，未悟之「心」，如何與其外之「理」產生作用？在「關心」（求理向道之

---

42 參《廣弘明集》，頁 262 。

43 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 668-669 。即謂謝氏演述道生義於「反本爲性」之見性成佛義處稍有欠缺。日人鵜飼光昌亦直承其說，見前揭文，頁 64 。

44 這是道生回覆王弘所問開門見山所講的話，〈答王衛軍書〉：「究尋謝永嘉論，都無間然，有同似若妙善，不能不以爲欣。」《廣弘明集》，頁 262 。道生不但無所間然，甚至視謝氏的「有同」之論爲知音，而感欣慰。道生在這裏對謝氏的評價其實已經很清楚，唯學者多不願意正視之。

臺灣大學學術期刊資料庫

志）、積學過程中由「有」一頓而入「無」？這就不得不同時涉及「無／有」於內外相感的理論。當然在講到這方面之前，謝氏已先肯定「心本無累」，這是就心知本然無執、無爲的本相與主體性而說的，或即爲釋家所言之佛性，否則「累盡則無」固不可能。所謂「累盡則無」，言除去煩惱的蔽障，遂直顯其無累之本相，配合「心本無累」來看，自已有「反本復性」的意謂。換句話說，「心」若不具此解脫意義的理想質性，其與「理」之相互作用亦屬徒然。故謝氏的玄論，在脈絡上仍是環環相扣，前後符應的。

關於「理／心」之涵攝或「有／無」於「外／內」的應感，他的論述又是玄學式的，並即工夫即境界而說。既然悟在有表，意在言外，故「得意」要在「忘言」。而謝氏論理中所隱涵的「貴無」傾向，即喻示了修道需以「崇本」、「反本」作爲入照的途徑，此適爲作爲方法論意義的「得意」之說得以作用的關鍵。謝氏一方面將積學定位在「言以盡意」的工具性意義，從而將頓悟之果，用「忘言」的模式推出，而「忘」和「盡」自皆有其工夫涵義：「盡」者，即「有／無」相應，謝氏提出了玄學感應「近不必乖」的模式，「忘」者，「有／無」相泯，這摧破了「漸」家，如法綱言得意悟理是連帶「意以象盡，象以言著」的過程而說，故一旦「得意」非但言詮掃盡，連眞知之體亦是忘卻的。

無論是「得意」，或其中涉及感應的機制，這些理論看似頗有取巧之處，且當中結合氣化的陰陽以言無漏之功，若就純粹的佛學義理檢視，更不免將遭受質疑，唯若就詮釋果效與目的而論，至少爲「心性論」式的「體無」說，姑且提供了一個具體而所以「能至」的原理。

持平而論，針對頓悟成佛的根據，乃至「佛性」一詞明確的概念，[45] 雖是謝氏較少由正面推闡的部分，但在諸論的往覆申辯中，皆可體察其意，如言教學不能有分於入照，已是「未是我知」之義，更何況「體無」之脈絡，亦已隱涵反身而誠的因素，至於「得意」之說更是其回歸主體意向之明確說明，此皆已由謝

[45] 其唯一一處提及「佛性」之處乃〈答琳公難〉：「釋雖曰一合，而云物有佛性。物有佛性，其道有歸，所疑者漸教。」《廣弘明集》，頁 260 。

臺灣大學學術期刊資料庫

氏對玄學傳統的融會貫通來統攝涵括之，適足呼應其標揭辨宗之所辨者，乃離於佛、儒的以「道」爲宗，而以「道家之唱」作爲其主要詮釋之策略與目的吧！

（責任校對：陳建男）

引用書目

一、傳統文獻

魏・王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1983 年。

晉・陳壽撰、裴松之注：《三國志》，臺北：宏業書局，1997 年10 月。

劉宋・劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年3 月。

後秦・僧肇：《肇論》，收入《大正藏》第45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

梁・釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1991 年10 月。

陳・慧達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》第150 冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1967 年。

唐・釋道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版公司，1986 年。

清・郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989 年9 月。

楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987 年9 月。

二、近人論著

木全德雄：〈謝靈運の『辨宗論』〉，《東方宗教》，30 號，1967 年10 月。

中西久味：〈謝靈運と頓悟〉，收入於《森三樹三郎博士頌壽記念「東洋學論集」》，京都：朋友書店，1979 年12 月。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993 年2 月。

林麗眞：〈魏晉南北朝玄佛交涉下思想論題的變化〉，收入於《中國文學歷史

臺灣大學學術期刊資料庫

與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學文學院，2005 年。

莊耀郎：〈魏晉玄學家的聖人觀〉，《國文學報》，第22 期，1993 年6 月。

陳沛然：《竺道生》，臺北：東大圖書公司，1988 年6 月。

湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入於《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995 年8 月。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：商務印書館，1962 年。

區大成：《中國佛教思想的頓漸思想》，臺北：文津出版社，2000 年1 月。

福永光司：〈謝靈運の思想〉，《東方宗教》，13 ・14 合併號，1958 年7 月。

戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年3 月。

謝大寧：〈王弼哲學進路的再檢討〉，收入於《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，臺北：文史哲出版社，1997 年12 月。

鵜飼光昌：〈謝靈運の〈辨宗論〉における「道家之唱、得意之說」の解釋をめぐつて——竺道生との關連を中心に——〉，《佛教大學大學院研究紀要》，第15 期，1987 年3 月。

顧紹柏：《謝靈運集校注》，臺北：里仁書局，2004 年4 月。

臺灣大學學術期刊資料庫